

EL PENSAMIENTO CRISTOLÓGICO Y LA EVOLUCIÓN EN TEILHARD DE CHARDIN

AGUSTÍN UDÍAS VALLINA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Dentro de su cosmovisión evolutiva Teilhard desarrolló un original pensamiento cristológico. Su idea principal fue la de situar la persona de Cristo como el foco de convergencia de toda la evolución. Este pensamiento está presente desde sus primeros escritos en los que habla del Cristo universal y de que el cosmos está centrado en él. Una vez desarrollada su concepción de una evolución que converge en el Punto Omega, este se identifica con Cristo y en consecuencia toda la cosmogénesis se convierte en una verdadera Cristogénesis. Para él la visión evolutiva del mundo que presenta la ciencia está exigiendo una nueva cristología. En ella al sentido cósmico de la realidad, resultado de la evolución, debe ahora añadirse el sentido crístico en el mundo, consecuencia de la presencia de Cristo como animador de la evolución. Para Teilhard esto no fue sólo una teoría sino que constituyó el núcleo del motor de su vida interior y concibió la misión de su vida como un esfuerzo por universalizar a Cristo y Cristificar el universo.

PALABRAS CLAVE: Teilhard de Chardin, mundo evolutivo, Cristo cósmico, Cristología, Punto Omega, Cristogénesis.

The Cristological thought and evolution in Teilhard de Chardin

ABSTRACT: As part of his evolutionary cosmic vision Teilhard developed an original Christological thought. His main idea was to place the person of Christ as the convergent focus of all evolution. This conception was already present in his earliest writings in which he spoke of the universal Christ and about the cosmos being centred in him. Once his conception of the evolution converging in an Omega Point was established, he identified the Omega Point with Christ, so that the whole process of cosmogenesis becomes a true Christogenesis. For him the evolutionary vision of the world, presented by science, demanded a new Christology. One must add now to the cosmic vision consequence of the evolution a Christic sense of the world, consequence of Christ's presence as the enliverer of the evolutionary process. For Teilhard this was not a mere theory, but the motor of his interior life, and he conceived his mission as an effort to universalise Christ and Christify the universe.

KEY WORDS: Teilhard de Chardin, evolutive world, Cosmic Christ, Christology, Omega Point, Christogenesis.

INTRODUCCIÓN

Como sacerdote y jesuita, la mayor preocupación de Teilhard fue siempre cómo integrar el pensamiento cristiano dentro de la nueva cosmovisión presentada por las ciencias de un mundo en evolución. Esta preocupación está ya presente en sus primeros escritos de juventud y continuará hasta las últimas páginas escritas unos días antes de su muerte. Para él la nueva visión evolutiva del universo y de la vida que las ciencias han establecido no puede menos de afectar profundamente nuestra concepción religiosa y cristiana de la relación de Dios con el mundo. Esta relación se había formulado en el pasado necesariamente dentro de una concepción fixista del universo y debe adaptarse ahora a la nueva imagen evolutiva. Esto implica una reformulación de la creación y

del problema del mal así como del misterio de Cristo y su relación con el mundo. Fueron precisamente sus escritos en esta línea los que más preocuparon a las autoridades eclesiásticas, que no permitieron su publicación durante su vida. Para Teilhard no se trataba de un problema puramente teórico, sino que constituía el centro de toda su vida y el motor de su espiritualidad. Acostumbrados a ver en él al científico, activo en sus trabajos de paleontología y geología, que le ponían en contacto con la historia de la tierra, o al filósofo que elaboraba una nueva síntesis cosmológica desde la ciencia, olvidamos al místico cristiano que descubría la presencia del Cristo cósmico en las fibras de la materia. Su dimensión mística empieza ahora a estudiarse con más detalle y se presenta como una mística para nuestro tiempo dominado por la ciencia y la tecnología¹. El centro de esta mística lo constituye su pensamiento sobre el papel de Jesucristo en el mundo, visto dentro de la evolución del hombre y del universo que constituye al mismo tiempo el fundamento de su visión cristiana de la evolución. Trataremos aquí de presentar los elementos más importantes del desarrollo de este aspecto de su pensamiento a lo largo de sus obras.

LA COSMOVISIÓN EVOLUTIVA

El pensamiento de Teilhard de Chardin parte de una visión global del universo en evolución. Su trabajo científico como geólogo y paleontólogo, en el que estuvo activo durante toda su vida, le puso en contacto con el registro fósil de la evolución biológica y más en concreto con el de la evolución del hombre. Hay que recordar que Teilhard estuvo vinculado con el descubrimiento de fósiles humanos primitivos en China. La evolución, con la que entró en contacto desde sus primeros años de estudios de geología, no era para él una mera hipótesis científica, sino la revelación de la más profunda esencia del universo, la regla universal de toda realidad. Quizás «visión» sea el término mejor con el que describir su pensamiento. Así lo explica ya en las primeras líneas del prólogo de su obra fundamental, *El fenómeno humano*: «Estas páginas representan un esfuerzo por ver y hacer ver... Buscar ver más y mejor no es, por lo tanto, una fantasía, una curiosidad, un lujo. Ver o perecer. Tal es la situación impuesta por el don misterioso de la existencia a todo el que forma un elemento del universo»².

¹ Entre las obras que tratan de la mística de Teilhard citamos el ya clásico de MOONEY, C. F., 1968, *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ*, Garden City, N.J.: Doubleday-Image, y los más recientes KING, T. M., 1988, *The way of Christian mystics: Teilhard de Chardin*, Wilmington: Michel Glazier; HÉRONNIÈRE, E. DE LA, 2003, *Teilhard de Chardin, une mystique de la traversée*, París: Albin Michel; DANZIN, A., y MASUREL, J., 2005, *Teilhard de Chardin visionnaire du monde nouveau*, Paris: Rocher.

² Dado que no todos sus escritos han sido traducidos al castellano, damos todas las citas con referencia a la edición francesa de las obras completas de Teilhard. Para poder seguir su evolución cronológica daremos para cada ensayo, la primera vez que se cita, el año de su composición. *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, 1-13, París: Éditions du Seuil, 1955-1976. «Le phénomène humain» (1938-1940), *Oeuvres*, 1, 25.

Por eso, cuando hace en 1948 un resumen de su pensamiento, lo titula *Como yo veo*³. En la cabecera de este ensayo pone: «Me parece que toda una vida de esfuerzos no serán en vano si solamente yo pudiera en un momento mostrar lo que yo veo». Pero su visión no termina en una perspectiva puramente científica o una reflexión filosófica, sino que siempre acaba por incluir también en su consideración el «fenómeno cristiano»⁴. Como dice en la introducción de este ensayo, su visión incluye una física o fenomenología, una metafísica y una mística, y lo divide en estas tres partes. Para él hay, por lo tanto, una continuidad entre su visión cósmica y su fe cristiana, entre la física y la mística. En la parte de la mística, que corona este escrito, hace culminar la metafísica, que para él debe ser una metafísica no del ser, sino de la unión, en la figura del Cristo-Omega. Por eso, anteriormente, cuando en 1934, escribe un resumen de su postura religiosa y cristiana lo titula, *Como yo creo*⁵. Ver y creer son los dos movimientos del pensamiento de Teilhard que no se pueden separar. Al comienzo de este ensayo Teilhard pone lo que se puede considerar como las cuatro columnas de su fe: «Creo que el Universo es una Evolución. Creo que la Evolución va hacia el Espíritu. Creo que el Espíritu se completa en lo Personal. Creo que lo Personal supremo es el Cristo-Universal». Su visión y su fe abarcan, por lo tanto, toda una concepción evolutiva del universo, cuya culminación se da en Cristo, como veremos.

Cuando escribía Teilhard, la evolución geológica de la Tierra y la biológica de los seres vivos sobre ella, propuestas por Charles Lyell y Charles Darwin, a mediados del siglo XIX, era ya suficientemente bien conocida, desarrollada posteriormente y aceptada en los ambientes científicos. La evolución y expansión del universo, como la conocemos hoy con el modelo del big-bang, cuya confirmación experimental no llegó hasta 1964 con la observación de la radiación cósmica de fondo, no estaba todavía establecida. Teilhard conocía, sin duda, los modelos de universos en expansión, resultados de la aplicación de la teoría general de la relatividad, propuestos por Einstein, Friedman, De Sitter y Edington, entre 1919 y 1935, y la propuesta, en 1931 de George Lemaître, del origen del universo a partir de la explosión del átomo primigenio, aunque no los cita. Para él la evolución vista globalmente tiene una dinámica clara que va de lo más simple a lo más complejo. Le basta, por lo tanto, suponer que al principio sólo había las partículas más elementales, cuya combinación va a dar origen primero a átomos y luego a moléculas cada vez más complejas. La complejidad, y no el tamaño o el número, constituye para él, el único verdadero eje de la evolución. Al infinito de lo pequeño (lo subatómico) y de lo grande (el espacio intergaláctico) hay que añadir un tercer infinito, el de lo complejo⁶. Teilhard ve la evolución, siguiendo esta dirección de lo más simple a lo más complejo, desde las partículas más elementales a los átomos, de éstos a las moléculas y de la formación

³ «Comment je vois» (1948), *Oeuvres*, 11, 177-223.

⁴ «Le phénomène humain», *Oeuvres*, 1, 324-344; «Comment je vois», *Oeuvres*, 11, 181-223.

⁵ «Comment je crois» (1934), *Oeuvres*, 10, 117-152.

⁶ «Comment je vois», *Oeuvres*, 11, 203.

de moléculas cada vez más complejas a los seres vivos. Una vez que aparece la vida sobre la Tierra, aparece un nuevo nivel que él llama la «biosfera». La evolución continúa ahora a lo largo de los seres vivos, de los animales unicelulares más primitivos hasta los mamíferos, y dentro de ellos, siguiendo la línea de la complejidad mayor del cerebro, hasta la aparición del hombre. Con el hombre aparece la conciencia, que forma un nuevo nivel que él llama la «noosfera». En su terminología, el universo ha progresado a través de la cosmogénesis a la biogénesis y de ahí a la antropogénesis, siguiendo siempre la línea de una creciente complejidad. Esta complejidad no puede explicarse por una mera suma de elementos simples, sino que es el resultado de un proceso en el que entidades con nuevas cualidades van emergiendo a medida que la materia se hace más compleja.

Para explicar este proceso Teilhard propone la presencia de un «interior» en las cosas además de su «exterior», cuya naturaleza y funcionamiento es el objeto de las ciencias naturales⁷. Este interior de las cosas está ligado a su complejidad y crece con ella. Más aún, el interior se revela finalmente en el hombre como su conciencia, su capacidad de reflexión sobre su mismo pensamiento. El nivel de complejidad es, por lo tanto, también el nivel de conciencia, que hay que reconocer que está presente ya de alguna manera incipiente en la materia inerte y que va ir desarrollándose hasta alcanzar su plenitud en el hombre. La interioridad y la conciencia están a su vez relacionadas con lo que él llama la dimensión espiritual, que también se reconoce claramente en el hombre, pero que debe extenderse a niveles primitivos a toda la materia. En su pensamiento materia y espíritu son dos dimensiones de una misma realidad y la evolución, siguiendo la línea de una mayor complejidad, avanza también siempre en dirección hacia una mayor espiritualización o potenciación de la dimensión espiritual. Paralelamente al exterior e interior de las cosas, propone Teilhard una doble energía: la energía física, a la que llama la «energía tangencial», asociada al exterior de las cosas y la energía asociada con el interior de las cosas y a la que llama la «energía radial». La energía tangencial está relacionada con la interacción de los elementos a un mismo nivel y es la que estudia la física, mientras la radial impulsa los elementos hacia niveles superiores y es la responsable del movimiento evolutivo hacia una mayor complejidad y en consecuencia vida y conciencia. Teilhard ha seguido el camino inverso al generalmente seguido en las ciencias experimentales, que comenzando por las partículas elementales y sus interacciones físicas y siguiendo por la química y la biología, busca explicar finalmente la presencia de la conciencia en el hombre. Este camino siguiendo el método analítico es fundamentalmente reduccionista y trata de explicar la naturaleza de lo más complejo a partir de sus elementos más simples. Teilhard, al contrario, comienza con la naturaleza de lo más complejo, el hombre, y la presencia en él de la conciencia y el espíritu, como un dato fundamental, que al ser el resultado de la evolución, le lleva a considerar que estas características

⁷ «Le phénomène humain», *Oeuvres*, 1, 49-64.

deben encontrarse ya de alguna manera, aunque a niveles ínfimos, en todos los estadios de la materia. Aunque a lo largo de la evolución, a medida que aumenta la complejidad, van apareciendo en ciertas etapas nuevas propiedades, como la vida y la conciencia, lo que indica la presencia de ciertas discontinuidades, Teilhard insiste en que hay que reconocer también una continuidad en todo el proceso.

Teilhard no concluye su análisis de la evolución con la aparición del hombre, sino que lo proyecta hacia el futuro, ya que la evolución sólo puede seguir progresando ahora a nivel humano. Para él la humanidad (noosfera), después de cubrir la Tierra como una membrana pensante y personalizada, se va socializando cada vez más, y replegándose sobre sí misma con una rapidez y presión constantemente acelerada, hasta converger hacia un estado que él llama de «superconciencia». Teilhard invoca aquí el principio que para que tenga sentido la evolución tiene que ser convergente. Esta es una idea central en su pensamiento. Para él una evolución divergente quitaría todo sentido al proceso cuyas etapas marcan claramente una dirección que va de la materia inerte a la conciencia humana. En este último estadio, por lo tanto, la evolución debe tender hacia un punto final de convergencia, que al darse al nivel de la conciencia y la persona, debe ser a la vez «superconsciente» y «superpersonal».

En ese punto final de convergencia de todo el proceso evolutivo, al que Teilhard llama el Punto Omega, se dará la unión en la que todas las conciencias y con ellas todo el universo encontrará su consumación. La fuerza que lleva hacia esa convergencia es la energía que está asociada con el interior de las cosas e impulsa los elementos hacia niveles superiores, es decir, la energía radial. A nivel humano esta energía toma la forma del amor⁸. En efecto, las conciencias (los hombres) solo pueden converger en el Punto Omega por un proceso que sea a la vez comunicante y diferenciante, para unirse sin perder su individualización, lo que sólo se puede realizar a nivel humano por el amor. Teilhard da al término amor un sentido muy general y lo define como una «afinidad interna mutua» y designa con él «las atracciones de naturaleza personal»⁹. El amor es, por lo tanto, la fuerza que impulsa el movimiento convergente de la humanidad. La inevitable convergencia del Universo está pidiendo un punto donde converja, para evitar caer en el sinsentido. El Punto Omega no sólo es el punto de convergencia de todo el universo, sino también la fuerza creadora que atrae hacia sí todo su movimiento evolutivo¹⁰. Al analizar las características del Punto Omega, Teilhard encuentra que para que cumpla su función, como centro universal de unificación, debe ser preexistente y trascendente. No nos puede extrañar que llegado a este punto identifique el Punto Omega con la idea tradicional de Dios. Dios aparece así al mismo tiempo como creador y consumidor de la creación,

⁸ Ibid., 287-325.

⁹ «L'énergie humaine» (1937), *Oeuvres*, 6, 180-192.

¹⁰ «Du cosmos a la cosmogénèse», *Oeuvres*, 7, 258-277; «La convergence de l'Univers» (1951), *Oeuvres*, 7, 295-309.

y realiza esta última función a través de la convergencia en él, a nivel del espíritu, de las conciencias humanas.

Teilhard no acaba aquí su itinerario, sino que da un paso más con la consideración de lo que él llama el «fenómeno cristiano»¹¹. Al que ha seguido el camino de sus reflexiones, basadas en las perspectivas de la ciencia, que le han descubierto un universo evolutivo y su propuesta de que sólo su convergencia asegura su sentido pleno, Teilhard le vuelve sus ojos hacia el cristianismo. Por «fenómeno cristiano» entiende él la existencia, descubierta experimentalmente en el seno de la humanidad, de una corriente religiosa, caracterizada por unas propiedades de remarcable semejanza con todo lo que hemos descubierto en el estudio del fenómeno humano. Teilhard conecta el fenómeno cristiano con la subida lenta y complicada en el corazón de la humanización, desde su mismo origen, de la necesidad de adoración¹². Así descubre que el cristianismo constituye un verdadero «phylum» evolutivo humano que, por su orientación hacia una síntesis basada en el amor, progresa exactamente en la misma dirección que la flecha definida ya en la biogénesis y antropogénesis. Además, el espíritu que guía y sostiene su marcha hacia adelante, la fe en la encarnación de Dios en Cristo, implica esencialmente la conciencia de hallarse ya en relación actual con el polo espiritual y trascendente de la convergencia cósmica universal. En otras palabras, para el cristiano el Punto Omega se identifica con Cristo, en el que Dios se ha hecho ya presente en el corazón mismo de la materia, para animar y llevar adelante toda la evolución hacia sí. La fe cristiana ha llevado a Teilhard a reconocer en Cristo al Punto Omega, y de esta forma a reconocer también que la cosmogénesis y la antropogénesis se convierten finalmente en lo que él llama una «Cristogénesis», es decir, en un proceso en que todo el universo se convierte en el cuerpo cósmico de Cristo. Veamos ahora con un poco más de detalle cómo se desarrolla en los escritos de Teilhard este pensamiento del papel de Cristo en la evolución.

LOS PRIMEROS ESCRITOS: EL CRISTO UNIVERSAL

Cómo integrar la figura de Cristo en el contexto de un mundo en evolución fue un problema que preocupó a Teilhard desde muy pronto, después de sus estudios de teología en Hasting (Inglaterra) entre 1908 y 1912 y posteriormente de geología en París (1913-1915). Los primeros escritos sobre este tema corresponden al tiempo de su presencia en el frente, como sanitario en la I Guerra Mundial entre 1915 y 1919. La experiencia de la guerra fue para él de una enorme hondura, supuso lo que él llamó un «bautismo en lo real», es decir, la inmersión en el esfuerzo y la tragedia humana. De esta experiencia dice: «para mí, sin la guerra, hay un mundo de sentimientos que jamás habría conocido ni supues-

¹¹ «Le phénomène humain», *Oeuvres*, 1, 324-344; «Comment je vois», *Oeuvres*, 11, 203-220.

¹² «Comment je vois», *Oeuvres*, 11, 204.

to» y le dio un carácter casi místico¹³. Durante ese tiempo Teilhard compuso veinte ensayos, casi todos ellos de un hondo sentido religioso, en los que trata de integrar su fe cristiana con la visión científica. Son estos, compuestos en esas circunstancias especiales de la guerra, escritos de juventud, donde se encuentra ya la semilla de su pensamiento. En el primero de sus ensayos, *La vida cósmica* (1916), que lleva la dedicatoria: «A la *Terra Mater* y por ella sobre todo a Cristo Jesús», aparece ya una primera indicación de que el cuerpo místico de Cristo debe entenderse como una realidad física y orgánica y no como una entidad meramente moral o jurídica¹⁴. Por primera vez se le asigna a Cristo el adjetivo de «cósmico», se le considera como el centro de todo el esfuerzo humano, y afirma: «Cristo tiene un Cuerpo cósmico repartido por todo el universo entero». Esto aparece en el capítulo 4 que titula: «La comunión con Dios por la Tierra», y vincula ya la unión con Dios con el esfuerzo humano. Aparece aquí su preocupación de que para formar parte de ese Cuerpo, no se tiene que rechazar el mundo, del que dice que a su éxtasis él ha despertado, y defiende la conciliación de la «fe en el Mundo y la Fe en Dios». Aunque todavía de una forma no elaborada afirma ya que «el Cosmos está centrado en Jesús» y llama «santa» a la evolución, a la vida y a la materia. Afirma ya, también, que el único negocio (*affaire*) del mundo es la incorporación física de los fieles a Cristo que está en Dios y esto con el rigor y la armonía de una evolución natural. Relaciona ya también aquí el dolor del mundo con la cruz de Cristo y aclara que «este punto de vista se encuentra en la región de un gran Misterio inexplorado, allí donde la Vida de Cristo se mezcla con la sangre de la Evolución». El ensayo termina con una oración a Cristo, «dulce como un Corazón, ardiente como una Fuerza, íntimo como una Vida, ... yo te amo como el Mundo que me ha seducido». Vemos ya en este primer ensayo muchas ideas, aunque todavía no del todo elaboradas, del papel de Cristo en el universo. Se trata ya de ideas que han ido madurando en él, sobre todo en el tiempo de estancia en el frente, con sus largos ratos de soledad y su experiencia de unión con sus compañeros de filas y de la cercanía de la muerte. Como tema central aparece el abrazar a Dios a través del mundo, la conciliación de la fe en Dios con la fe en el mundo y el considerar ya el mundo material como el cuerpo cósmico de Cristo. Todas estas primeras intuiciones se van a desarrollar, precisándose y aclarándose a lo largo de toda su vida.

De forma más poética aparecen estas mismas ideas en *El Cristo en la materia*, escrito el mismo año¹⁵. Las tres narraciones que contiene este escrito, escritas como él mismo precisa a semejanza de las del autor inglés Robert Hugh Benson, muestran de forma pictórica cómo el cuerpo de Cristo se extiende por todo el universo material. Se trata aquí de expresar de forma narrativa y poética lo que ya había expuesto en el escrito anteriormente citado sobre el universo como el cuerpo cósmico de Cristo. Empieza con un cuadro de Cristo que, al ser contemplado, su figura se va extendiendo hasta ocupar todo el universo. En la tercera

¹³ «La nostalgie du front» (1917), *Oeuvres*, 12, 227-241, 239.

¹⁴ «La vie cosmique» (1916), *Oeuvres*, 12, 19-81; en especial, 57-75.

¹⁵ «Le Christ dans la Matière» (1916), *Oeuvres*, 12, 109-127.

narración es la Hostia consagrada la que se extiende y el mundo en su totalidad se convierte en una sola gran Hostia. Ya veremos como esta idea del significado cósmico de la Eucaristía va a ser uno de los elementos fundamentales de su pensamiento cristológico. Un año más tarde, se repiten estas ideas en *El medio místico* (1917), donde afirma que todos los elementos del universo se agrupan en un orden nuevo en un solo punto, una sola persona, Jesús, e identifica su Cuerpo místico con su Cuerpo cósmico¹⁶. En esta obra aparece por primera vez el uso de la palabra «medio» (*milieu*) que se va a convertir para Teilhard en un término con un significado especial, muy utilizado en toda su obra. Lo que aquí llama el «medio místico» se convertirá con el tiempo en el «medio divino», clave para entender su visión mística del mundo. La obra está concebida como una serie de círculos concéntricos que van pasando del círculo de la presencia, al de la consistencia, al de la energía, al del espíritu, para acabar en el de la persona, donde el medio místico toma una forma divina y humana que tiene un nombre y una cara, la de Jesús. Hay también aquí una referencia a la Eucaristía de la que dice que por la consagración no sólo el pan del altar, sino todo el universo se convierte en algo de Cristo y divino. En el círculo del espíritu aparece también por primera vez la imagen del «fuego» que tendrá una larga trayectoria en su obra. Se trata aquí del fuego divino que desciende como en un holocausto sobre el universo y lo convierte en algo ardiente que revela la presencia de Dios en él. El final del escrito tiene la forma de oración a Cristo en cuyo rostro irradia toda realidad y virtud, que revela el misterio de su Cuerpo Místico y Cuerpo Cósmico. La extensión universal de la consagración eucarística se encuentra desarrollada con más amplitud en *El sacerdote* (1918), meditación sobre su sacerdocio, que prefigura ya los contenidos de la «Misa sobre el mundo». Dividido en cuatro partes: la consagración, la adoración, la comunión y el apostolado, gira en torno a la idea de la consagración total del mundo en la Eucaristía. Teilhard concibe, de nuevo, la consagración eucarística extendida a todo el universo y en su oración se dirige a Cristo con la pregunta: «¿El círculo infinito de las cosas no es la Hostia definitiva que quieres transformar?»¹⁷. Las palabras de la consagración (Esto es mi cuerpo, Esta es mi sangre) se dirigen a toda la creación y así él puede decir: «Yo me arrodillo, Señor, delante del Universo, convertido secretamente, bajo la influencia de la Hostia, en vuestro Cuerpo adorable y vuestra Sangre divina».

De la misma época es *Forma Christi* (1918), en el que Teilhard presenta la vida interior cristiana como una síntesis del amor a Dios y el amor al Mundo¹⁸. Comienza afirmando que el universo está orientado hacia un fin último al que tiende en una evolución continua. Visto así el universo, se pregunta cómo se puede imaginar a Cristo como centro cósmico de la creación. La respuesta viene dada por la atracción ejercida por Cristo sobre todos los hombres y a través de ellos sobre todo el universo. Así concluye, que en el universo sólo hay un centro, a la vez natural y sobrenatural, a saber, el Cristo personal y cósmico. Vuel-

¹⁶ «Le Milieu mystique», *Oeuvres*, 12, 155-192; en especial, 188-192.

¹⁷ «Le prêtre» (1918), *Oeuvres*, 12, 309-333.

¹⁸ «Forma Christi» (1918), *Oeuvres*, 12, 365-385.

ve en este escrito a plantear la necesidad del esfuerzo humano por el que el hombre se sumerge en las cosas, para luego poder emerger, y ambos movimientos se hacen por y en Jesús. Se trata aquí de integrar el trabajo humano, considerado como una inmersión en el universo, e integrarlo a la influencia de Cristo. A este movimiento de integración sigue uno de emersión o despegue del mundo también realizado en Cristo. En este proceso de incorporación, el cuerpo (la carne) de Cristo juega un papel imprescindible. «Para ser el alma de nuestras almas, es necesario que él comience por ser la carne de nuestra carne»¹⁹. Concluye Teilhard afirmando que Cristo aparece como una «forma», en el sentido del pensamiento escolástico, que informa la materia de los hombres que se unen a él. El ciclo comenzado en *La vida cósmica* se cierra con *El elemento universal* (1919), el último de sus escritos del tiempo de guerra, en el que repite las mismas ideas y en el que afirma ahora que el elemento universal en nuestro mundo sobrenaturalizado es Cristo²⁰. Termina el escrito diciendo: «El primer privilegio del Verbo encarnado, y su atracción más poderosa para nuestra generación, es la de ser el Principio en el que se desarrolla el Universo». Aparece aquí, por primera vez de forma explícita, la diferencia entre la «solución» panteísta y la cristiana. Mientras en el panteísmo el individuo se disuelve y pierde su personalidad al integrarse en el todo, la unión en el cuerpo místico de Cristo mantiene y potencia la propia individualidad y personalidad, al realizarse esta unión por el amor. La atracción por el oriente y, en cierto modo, también, la tentación del panteísmo, la ha sentido Teilhard desde sus años de docencia en Egipto, como profesor de ciencias del colegio de los jesuitas en El Cairo, entre 1905 al 1908, y le acompañará durante toda su vida.

Resumiendo, en esta primera etapa de sus escritos Teilhard trata de integrar la figura de Cristo en el mundo en evolución que le han descubierto las ciencias, a través de la unión de los fieles en el misterio del Cuerpo Místico, a la que él da un carácter físico y orgánico y que extiende a todo el universo para formar el cuerpo Cósmico de Cristo. Para él queda ya muy claro en esta época que el camino hacia Cristo pasa por el esfuerzo humano y la incorporación del universo a visión religiosa. Fe en el mundo y fe en Dios no se oponen, sino que la primera es camino a la segunda. La unión en Cristo se realiza por el amor en una dimensión personalizante que evita los peligros del panteísmo. Esta concepción se extiende también al misterio eucarístico que Teilhard extiende a la consagración de todo el universo.

DE LA COSMOGÉNESIS A LA CRISTOGÉNESIS

La segunda etapa de los escritos de Teilhard tiene lugar entre 1920 y 1935, cuando ya se ve inmerso en su trabajo científico y realiza sus primeros viajes a

¹⁹ Ibid., 384.

²⁰ «L'élément universel» (1919), *Oeuvres*, 12, 430-445.

China. El contexto vital en el que se desarrollan es muy distinto de la etapa anterior, ya no es la situación en el frente, sino el ambiente de la investigación científica en el campo de la geología y paleontología y la interacción con las ideas de sus colegas científicos. En una corta, *Nota sobre el Cristo Universal* (1920), vuelve a insistir en el carácter orgánico de Cristo como centro del universo entero, y lo relaciona con el presentado por S. Pablo y S. Juan²¹. Se plantea la pregunta de quién puede considerarse más grande y más adorable, el Universo o Cristo y encuentra la respuesta en el Cristo-Universal. No se trata de presentar al mundo una figura de Cristo más atractiva, sino que implica la necesidad de una reformulación de toda la teología. Cuatro aspectos de esta reformulación son una nueva concepción del pecado original y la redención, el reconocimiento del mundo como un gran todo, la extensión del Reino al universo material y el reconocimiento del valor del mundo que se concibe como centrado en Cristo. Los aspectos lógicos, morales y jurídicos que los teólogos han usado para explicar las relaciones entre Cristo y el Universo deben de ser sustituidos por los físicos y orgánicos, y aceptar lo que él llama «el primado de lo orgánico sobre lo jurídico». Termina preguntándose, ¿no se está abriendo un ciclo nuevo en la Iglesia, el ciclo de Cristo adorado a través del universo? Esta es una de las primeras veces en las que explícitamente Teilhard propone la necesidad de una nueva forma de hacer teología desde la aceptación de los resultados y puntos de vista de la ciencia. Ya veremos como sus intentos en esta línea, que él consideró siempre como tentativos, fueron los que más preocuparon a las autoridades eclesiásticas.

En *Mi universo* (1924) aparece por primera vez la identificación explícita de Cristo con el «omega» (todavía escrito con minúscula) de la evolución²². En este trabajo Teilhard resume su exposición en tres puntos: «A) El Cristo de la revelación no es otra cosa que omega. B) Es en tanto que omega que él se presenta como alcanzable e inevitable en todas las cosas. C) Por ser constituido como omega ha llevado a cabo por el trabajo de su Encarnación conquistar y animar el Universo». Una larga cita de textos de S. Pablo²³ que resume con tres de la carta a los Colosenses que cita en latín: *In eo omnia constant* (En él todo tiene su consistencia) (Col 1,17); *Ipse est qui replet omnia* (Él es el que tiene la plenitud de todo) (Col 2,10), y *Omnia in omnibus Christus* (Cristo lo es todo para todos) (Col 3,11); le lleva a exclamar: «¡Esta es la definición misma de omega!» y añade: «Como físico, me es imposible leer a S. Pablo sin ver aparecer de una manera deslumbrante, la dominación universal y cósmica del Verbo encarnado»²⁴. Sin embargo, todavía apenas se habla de la evolución y su convergencia, y la idea dominante es la de la «Unión Creadora». Por Unión Creadora entiende que el universo se forma por unificaciones sucesivas a partir de lo « múlti-

²¹ «Note sur le Christ-Universel», *Oeuvres*, 9, 38-44.

²² «Mon universe», *Oeuvres*, 9, 65-114, especialmente 81-94.

²³ Entre los textos citados destacan Col 1,15-20; 2,9-12,19; 3, 0; Ef 1,10, 19-23; 4,9; Rm 8,18-23.

²⁴ *Ibid.*, 84.

ple», bajo la influencia creadora de Dios, que crea uniendo, y omega es el término superior cósmico revelado por ella donde se da la unificación final. Para Teilhard lo múltiple se encuentra en el polo opuesto del proceso unificador de la evolución que progresa, creando nuevas unidades hasta la unificación final en el Punto Omega. Lo múltiple, por lo tanto, tiene un sentido negativo de resistencia que debe ser superada por la unión creadora. Este aspecto negativo de lo múltiple se verá más claramente en la propuesta de su metafísica de la unión. Dentro del esquema de la Unión Creadora, Teilhard explica la encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo y el misterio de su presencia eucarística. La encarnación debe entenderse como coextensiva a la duración del mundo y la resurrección como el momento en que Cristo toma posesión efectiva de sus funciones como Centro universal. Respecto a la eucarística, dirá, que en un segundo sentido, la materia del sacramento es el mundo mismo, en el que se completa la presencia sobrehumana del Cristo Universal. Aunque el «cuerpo primario» de Cristo está limitado a las especies del pan y el vino, esto no agota la presencia eucarística que al ser Cristo el omega, es decir, la «forma universal» del mundo, se extiende desde el «foco ardiente» de la hostia consagrada a todo el universo. En un segundo tiempo de la naturaleza, dirá, que la materia del sacramento es el mundo mismo, al que llega la presencia sobrehumana del Cristo universal²⁵. Termina diciendo que la visión mística no puede hacer otra cosa que descubrir la consagración universal y sacramental del mundo. Para el que ha descubierto esta visión no queda claro cuál es la gracia más preciosa, haber encontrado a Cristo para animar la Materia o la Materia para hacer tangible y universal a Cristo. En una nota final añade que la presencia de Dios no llega a los elementos del mundo mas que por y en el cuerpo de Cristo²⁶. Este trabajo, como vemos, es fundamental para entender el desarrollo de las ideas de Teilhard sobre papel de Cristo en el universo, en esta segunda etapa. En ella se encuentran ya desarrolladas todas las ideas fundamentales que se irán haciendo más explícitas en los trabajos posteriores.

Las mismas ideas se encuentran en *Panteísmo y cristianismo* (1923), vistas ahora desde la perspectiva de la superación del panteísmo oriental que él considera despersonalizador, por un «panteísmo» evolucionista cristiano que se realiza por la unificación del mundo en Cristo²⁷. El fin que persigue es hacer ver que «el panteísmo no es más que la explicitación defectuosa de una tendencia muy justificada del alma humana, tendencia que debe encontrar en el cristianismo su plena satisfacción». Ya hemos mencionado cómo la tentación panteísta se encuentra presente en Teilhard desde sus primeros escritos y aquí la da una respuesta explícita, desde la consideración del papel unificador de Cristo en el universo. Teilhard comienza reconociendo que debajo de las diversas formas de panteísmo se encuentra la preocupación del hombre por la experiencia del «Todo» y el anhelo por unirse con él, lo que conduce a una verdadera adoración del mundo.

²⁵ Ibid., 93-94.

²⁶ Ibid., 106.

²⁷ «Panthéisme et Christianisme», *Oeuvres*, 10, 73-91.

Ante esta preocupación por el Todo, se pregunta cuál debe ser la respuesta del cristianismo. No acepta la negación de estas tendencias como incompatibles con el espíritu cristiano, sino que busca encontrar su realización y superación en la comprensión con todo su realismo del misterio de la Encarnación. Todo lo que hay de positivo en el anhelo del panteísmo se realiza en su concepción de la unión de todos los hombres y todo el universo en el cuerpo místico de Cristo, que describe aquí con el término del «Pleroma», concebido en un sentido orgánico o físico y no meramente jurídico. Pleroma significa en griego la plenitud que lo llena todo y es empleado por S. Pablo para significar la unión de todo en Cristo (Ef 1,10; Col 1,19). En esta unión en Cristo se salva la individualidad y la personalidad que en el panteísmo se disuelven y desaparecen en el Todo. De esta manera, afirma Teilhard que esta unión en Cristo «da plena satisfacción a las legítimas necesidades panteístas de nuestro espíritu»²⁸. Añade aquí también, a la concepción de Cristo como centro del universo, su manera de ver la Eucaristía como una consagración del universo todo, como ya hemos visto en los escritos anteriores. También aquí pone su pensamiento en la línea de los textos paulinos, a los que ya ha hecho mención en otros escritos, para acabar con la cita de que así finalmente «Dios será todo en todos» (1Cor 15,28), que él considera la afirmación más clara de un «panteísmo» cristiano.

Entre 1926 y 1932 compone Teilhard su obra más completa de carácter religioso, *El medio divino*²⁹ en la que desarrolla las líneas maestras de su espiritualidad. En ella comienza planteándose el problema de la santificación del esfuerzo humano y de sus pasividades y da como solución que todo esfuerzo coopera a llevar a cabo la realización del universo en Cristo. Desde el principio se afirma la idea, que ya hemos visto en otros escritos anteriores, de la realidad física del cuerpo total (místico) de Cristo. Desde esta perspectiva se concibe la comunión por la acción y la perfección cristiana y la santificación del esfuerzo humano. Como consecuencia de la presencia por la Encarnación del Cristo universal en el mundo, nada en él es profano, todo es sagrado. A esta divinización del esfuerzo o actividad humana sigue también la de las pasividades³⁰. Con este nombre designa todo lo que de negativo sucede al hombre, los sufrimientos, las debilidades, las enfermedades y finalmente la muerte. No podemos aquí resumir todo el desarrollo de esta obra, sino que nos fijaremos sólo en el papel fundamental que en ella tiene la incorporación de todo en el Cristo total. Aparece ahora con fuerza el concepto del «medio divino», es decir, la presencia de Dios en el mundo, que no es otra cosa que otra manera de referirse al Cristo Universal, en el que confluyen los medios divinos individuales de todos los hombres. El medio divino se convierte ahora en la formulación preferida por Teilhard para expresar la presencia de Cristo en el mundo. Otro concepto relacionado con el medio divino, que aparece aquí, creo que por primera vez, es el de la «dia-

²⁸ Ibid., 87.

²⁹ «Le milieu divin», *Oeuvres*, 4, 1-202.

³⁰ Ibid., 41-66, 71-100.

fanía», palabra derivada del griego, con la que designa la transparencia de Dios en el universo. El medio divino que se manifiesta como una «incandescencia» de las capas interiores del ser es el que hace posible esta diafanía que ninguna potencia del mundo puede impedir³¹. El término incandescencia, que utilizará también a menudo, está relacionado con la imagen del fuego, que como ya vimos, expresa la presencia y acción de Dios en el mundo. Teilhard sale aquí al encuentro de la objeción de que su figura de Cristo se aleja del Jesús de los evangelios y afirma rotundamente que el Cristo del que habla no es sino «una expansión del Cristo nacido de María y muerto en la cruz». La figura de Cristo permanece siempre «suspendida de la verdad palpable y controlable del suceso evangélico». Menciona aquí, también, como en los escritos precedentes, la consideración de la Eucaristía como consagración del mundo y añade la de la unificación de los hombres realizada por la caridad. Incorpora aquí, por primera vez, la caridad cristiana en su visión de la unión del mundo en Cristo. Para el cristiano es imposible amar a Cristo sin amar a los otros, y amar a los otros sin amar a Cristo. Es, precisamente, a través de este amor que los hombres se van integrando por su convergencia común en Cristo³². En conclusión, en *El Medio divino*, Teilhard desarrolla las consecuencias para la vida cristiana de su pensamiento del Cristo universal, que es a la vez medio y diafanía de Dios en el universo, y pone los fundamentos de una espiritualidad en la que se incorpora el esfuerzo humano en el mundo.

El paso más decisivo en la elaboración de su pensamiento lo dio Teilhard con *El fenómeno humano*, compuesto entre 1938 y 1940 y revisado varias veces más tarde, especialmente entre 1947 y 1948. En esta obra se presenta con detalle el núcleo de todo su pensamiento, en el que aparece como punto central, la necesidad de que la evolución del universo sea convergente, y la existencia y función del Centro o Punto Omega (ahora ya siempre con mayúsculas), como Polo consciente del Mundo³³. El papel de Cristo en el universo, que es el que nos interesa aquí, aparece en el epílogo con el título «El fenómeno cristiano»³⁴. Superando la interpretación tradicional en líneas jurídicas y extrínsecas, como ya hemos visto en otros de sus escritos anteriores, Teilhard plantea la encarnación redentora del cristianismo, como una «prodigiosa operación biológica», en la que Cristo ocupa la función del Centro Omega. Si el mundo es convergente y Cristo ocupa su centro, la cosmogénesis que culmina en una noogénesis, se convierte en una Cristogénesis (creo que esta es la primera vez que emplea este término), es decir, en la formación del Cristo Total. Teilhard ha querido mantenerse en esta obra, como lo indica en la advertencia previa, al nivel de una reflexión científica, «solo el fenómeno, pero todo el fenómeno», sin entrar en disquisiciones ni filosóficas ni teológicas. Por eso, al llegar a este punto, insiste en que lo que quiere mostrar es la coherencia entre la convergencia del univer-

³¹ Ibid., 147-164.

³² Ibid., 178-186.

³³ «Le phénomène humain», *Oeuvres*, 1, 286-303.

³⁴ Ibid., 324-332.

so en un Punto Omega, sugerida a nivel puramente fenomenológico por los resultados de las ciencias sobre la evolución del universo, con el papel de Cristo de la revelación cristiana. Se trata, por lo tanto, de completar el itinerario, por el que le ha guiado la ciencia, de la evolución del universo en sus diferentes estadios de la biogénesis y la noogénesis hasta llegar a la necesidad de su convergencia en el Punto Omega, con su identificación con el Cristo de la fe. El Punto Omega que la ciencia vislumbra como el final del camino evolutivo, la fe cristiana nos dice que ya se ha insertado en el mundo por la encarnación de Dios en Cristo, para impulsar toda la evolución a su consumación en sí mismo. El papel de Cristo en el universo se encuentra, por lo tanto, totalmente integrado en la dinámica de la evolución, como el Punto Omega hacia el cual toda ella converge. El Cristo de la fe viene, de este modo, a satisfacer los anhelos que la ciencia ha ido haciendo surgir en el hombre, al ir descubriendo la naturaleza evolutiva del universo y la exigencia de su convergencia. Así concluye: «En presencia de tanta perfección en la coincidencia, aunque yo no fuera cristiano, sino solamente hombre de ciencia, yo creo que me plantearía la cuestión»³⁵.

UNA NUEVA CRISTOLOGÍA

A partir de 1930 hasta el final de su vida Teilhard se plantea, de forma explícita, en una serie de escritos, el problema de la necesidad de elaborar una nueva visión de Cristo en el contexto de una visión evolutiva del universo. Las ideas que ya han ido apareciendo en los escritos que hemos visto hasta ahora, dan paso a la elaboración de una nueva cristología. En *Cristología y evolución* (1933), se plantea ya de forma clara la pregunta: «¿En qué debe convertirse nuestra cristología para permanecer ella misma en un mundo nuevo?»³⁶. Hasta ahora la cristología se ha expresado en términos de una visión fixista del universo, es decir, de un mundo que había sido creado tal como lo conocemos hoy, en conclusión, de un mundo estático. Hoy la ciencia nos descubre un mundo que ha ido evolucionando a lo largo de miles de millones de años, desde la síntesis de las partículas elementales y la formación de las galaxias, a la aparición de la vida y el hombre sobre el planeta tierra, por lo tanto, un mundo dinámico. Ante esta nueva visión del universo es necesario poner de acuerdo cristología y evolución. De este acuerdo nacerá una nueva visión de Cristo. En concreto Teilhard trata aquí de revisar los conceptos fundamentales de la cristología: redención, encarnación y evangelización, para que se satisfagan las propiedades que exige un mundo evolutivo. La redención se ha visto tradicionalmente en términos dominantes de reparación y expiación, bajo la luz del pecado original, en un mundo considerado estático. Teilhard insiste que la interpretación literal del pecado de Adán y Eva no puede mantenerse, con el conocimiento que tenemos hoy de la

³⁵ Ibid., 332.

³⁶ «Christologie et évolution», *Oeuvres*, 10, 95-113.

evolución humana. Además, la idea misma del mal debe de cambiar, vista en el contexto de un universo evolutivo, en el que el mal, tanto físico como moral, surge necesariamente del proceso mismo de la evolución. No nos debe de extrañar que estas ideas fueran las que más preocuparan en los ambientes eclesiásticos de la época, en los que todavía se miraba con recelo a la teoría de la evolución. Para Teilhard, el sentido completo y definitivo de la redención no es simplemente la expiación del pecado, sino atravesar y vencer el misterio del mal, esa sombra inevitable que acompaña el proceso de la evolución, que sólo puede ser superada por el resplandor ardiente de la Cruz. La encarnación debe entenderse ahora primeramente, como la presencia en el mundo del polo de convergencia de toda la evolución, para atraerlo todo hacia sí, de forma que se puede decir que Cristo es de verdad el Salvador de la evolución. Con esto quiere decir que la evolución no puede fracasar, al ser animada por el mismo Cristo hacia su unión final con él mismo. Teilhard termina afirmando simplemente que el Cristo Universal es el Cristo de la evolución.

Las mismas ideas se repiten al final de *Como yo creo* (1934), donde aparece el Cristo Total, como el término último de la evolución y el único objeto de la fe³⁷. En este ensayo Teilhard, como ya hemos mencionado más arriba, hace un resumen de las líneas esenciales de su fe. Comienza Teilhard definiendo lo que entiende por creer, y lo define como el proceso por el que se realiza un acto de síntesis en el que el origen último es inalcanzable. Así comienza su primer paso por su fe en el mundo, al que considera como un todo y rechaza las visiones pluralistas y disgregadoras. El segundo paso es la fe en el Espíritu hacia el que tiende la dinámica del todo que forma el mundo. Para él la evolución no puede entenderse, si no es en la forma de un ascenso continuo en la línea de la conciencia y el espíritu. El tercer paso es la fe en la inmortalidad: el espíritu una vez que aparece ya no puede morir para siempre. El cuarto paso es la fe en la personalidad: la evolución, que ha conducido a la aparición de la persona humana, tiene que acabar necesariamente en algo personal. El hacia donde, al que progresa la evolución a nivel humano, no puede ser menos que personal. El proceso va, por lo tanto, desde la fe en el mundo a la aceptación de la convergencia final del universo en un centro personal. En la segunda parte, examina Teilhard el fenómeno religioso, para concluir que sólo el cristianismo es coherente con los cuatro pasos que ha descubierto en su fe, al ser, por excelencia, la religión de lo impeccedero y lo personal. La fe en el mundo queda asumida por la fe en el Cristo-Universal, que es una síntesis de Cristo y el universo y, por lo tanto, el centro cósmico universal. Este Cristo, revelado en los evangelios, es el término último de la evolución. Sólo en la fe en el Cristo universal se puede dar la convergencia de todas las religiones y en él se encuentra la única forma imaginable de una religión del futuro.

Teilhard retoma el tema unos años más tarde de forma monográfica en *El Cristo evolucionador* (1942). Empieza con una advertencia previa donde señala

³⁷ «Comment je crois», *Oeuvres*, 10, 117-152.

que este ensayo no está dirigido al público general, que en el pasado ha podido haber mal interpretado algunas de sus ideas, sino a sus colegas filósofos y teólogos³⁸. Este trabajo nace de la necesidad que él sentía de reajustar las líneas fundamentales de la Cristología tradicional con la visión renovada del universo evolutivo, y plantea cómo pasar, sin deformarla, la actitud cristiana de la noción de una humanización por la redención, a una por la evolución, y en consecuencia de un Cristo-Redentor a un Cristo-Evolucionador. Sin negar el aspecto redentor, en el sentido tradicional de expiación, sostiene que esto debe de pasar a un segundo plano, respecto al papel de Cristo que conduce a toda la evolución hacia su consumación en la unión consigo mismo. Esta es la perspectiva, termina diciendo, que está ciertamente apareciendo en nuestro horizonte. Clarifica aún más estas ideas en *Super-humanidad, Super-Cristo, super-caridad* (1943), donde parte de lo que él llama tres «super-realidades» estrechamente coordinadas: una Super-Humanidad a la medida de la Tierra, un Super-Cristo a la medida de esta Super-Humanidad y una Super-Caridad a la medida a la vez de las dos precedentes³⁹. Aclara que lo que él llama el Super-Cristo no es un Cristo nuevo, sino el mismo Cristo de siempre, que nos descubre unas dimensiones más grandes y renovadas, al poseer los atributos del Punto-Omega y ser el animador y recogedor de todas las energías biológicas y espirituales del Universo. Aparece aquí ya explícitamente el término Cristo-Omega. Como Cristo evolucionador, él es el motor de la evolución y bajo su influencia nuestra caridad se universaliza y se dinamiza. Esta nueva forma de la caridad, animada por la presencia dinamizadora del Cristo-Omega, es a la que se refiere con el término de la Super-Caridad.

Su pensamiento se hace más preciso todavía en *Cristianismo y evolución* (1945), que lleva como subtítulo «Sugerencias para servir a una teología nueva»⁴⁰. En la advertencia previa señala que sus ideas han ido madurando desde hace veinte años aportando los elementos para la construcción de un evolucionismo cristiano. Comienza reconociendo que la situación religiosa presente puede caracterizarse por la presencia de una fe en el mundo que parece oponerse a la fe en Dios, y la necesidad de establecer una síntesis entre las dos. Para ello es necesario que el nuevo humanismo neopagano, lleno de vida pero acéfalo, es decir, sin una cabeza que le de consistencia y unidad, se encuentre con la fe cristiana, la única que le puede proporcionar la cabeza que le falta. Comienza Teilhard que así como en los primeros siglos de la Iglesia la preocupación dominante de la teología fue determinar la posición de Cristo respecto al misterio trinitario de Dios, el interés vital de nuestros días es el de precisar la relación entre Cristo y el universo. La naturaleza evolutiva del universo descubierto por la ciencia, «un universo orgánicamente ligado por su espacio-tiempo en un solo bloque evolutivo», en lugar del antiguo cosmos estático, nos lleva a cambiar nuestra apreciación misma de Dios y su relación con él. Para ello, nos dice, debe-

³⁸ «Le Christ Évoluteur», *Oeuvres*, 10, 163-176.

³⁹ «Super-humanité, super-Christ, super-charité», *Oeuvres*, 9, 195-218.

⁴⁰ «Christianisme et evolution», *Oeuvres*, 10, 203-230.

mos cambiar la metafísica tradicional del ser por una nueva de la unión. Desde esta perspectiva «ser» pasa a significar «unir y unirse», es decir, la esencia del ser consiste en unir y unirse, establecer nuevas relaciones y crear nuevas unidades. Esta metafísica se aplica también al misterio trinitario de Dios y a su relación con el mundo. En la Trinidad la unión de las tres personas divinas constituye su mismo ser. Dentro de esta perspectiva hay que reconocer, también, que Dios no puede crear mas que evolutivamente, en una dinámica que acaba en la unión del ser creado con Dios mismo, lo que realiza por el Cristo-Universal. Así los tres misterios fundamentales de la fe cristiana, creación, encarnación y redención, pasan a ser tres caras de un mismo proceso de fondo, «un cuarto misterio, la unión creadora del mundo en Dios o pleromización»⁴¹. Ya hemos visto la utilización del término paulino del pleroma por Teilhard para designar la unión con Dios del mundo incorporado en Cristo. Ahora lo vincula con la metafísica de la unión para expresar este único misterio de creación y consumación del mundo en Cristo, que se realizará definitivamente al final de los tiempos. En conclusión, el Cristo-Universal, que ocupa la función del Punto-Omega del Universo, hace que la cosmogénesis se transforme en una Cristogénesis, la formación del Cristo Total, en la que mundo entero mismo se personaliza, al realizarse la unión personal y personalizadora de todos los elementos racionales en él. Por eso, concluye, es «imperativo amar literalmente la Evolución», ya que este es el proceso por el que se genera el Cristo Universal. Teilhard redefine la nueva forma que adquiere la caridad en este proceso, como el amor a Dios en y a través de la génesis del universo y la humanidad⁴². Es importante notar que en estos ensayos Teilhard insiste en la ortodoxia cristiana de su pensamiento, y lo vincula con los textos de S. Juan y S. Pablo y los Santos Padres griegos. Más aún en el último ensayo citado manifiesta su deseo y esperanza de que su pensamiento religioso sea realmente «un *sentire* o más exactamente un *praesentire cum Ecclesia*», aludiendo a las reglas para «sentir con la Iglesia» de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio⁴³. A pesar de todas las dificultades e incomprendiones que experimentó, Teilhard mantuvo siempre una total fidelidad a la Iglesia.

SUS ÚLTIMOS ESCRITOS: «LO CRÍSTICO»

La última elaboración del pensamiento de Teilhard sobre la relación entre Cristo y el universo corresponde a los últimos cinco años de su vida. El texto fundamental de esta etapa es su autobiografía espiritual, *El corazón de la materia* (1950), en el que dedica toda la tercera parte, con el título de «Lo Crístico»,

⁴¹ Ibid., 213.

⁴² Ibid., 214.

⁴³ San Ignacio de Loyola, Ejercicios Espirituales: [352] Para el sentido verdadero que en la Iglesia debemos tener, se guarden las reglas siguientes. *Obras Completas* (edición manual), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (5.ª ed.), 1991, 302-305.

al tema de la relación entre Cristo y la evolución del mundo⁴⁴. Partiendo de las ideas ya desarrolladas de la identificación del Punto Omega de la evolución convergente con Cristo, añade ahora que al sentido «cósmico» de la realidad ha de añadirse el sentido «crístico». Con este nuevo término designa la influencia y presencia del Cristo-Universal en todos los niveles del universo, que impulsa su evolución hacia la unión definitiva en él. De alguna manera lo crístico se puede entender como una nueva dimensión del universo. La dimensión crística realiza la unión del tradicional «Dios de lo alto» con el «Dios en adelante». A ella corresponde «una fe nueva en la que se une una fe ascendente hacia un Trascendente, y una fe propulsora hacia un Inmanente. Una caridad nueva donde se combinan y se divinizan todas las pasiones motrices de la Tierra»⁴⁵. Confiesa Teilhard que los dos ejes de su vida, que han surgido independientemente, la fe en el mundo y la fe en Dios, «las dos mitades cristiana y pagana de mi ser profundo», finalmente han convergido en una identidad de fondo. La mística cristiana, cuyas semillas puso su madre en su infancia bajo la forma de la devoción al Corazón de Jesús, termina por incendiar, con el fuego del amor, la atracción del Omega, con el que ese Corazón se identifica. El «fuego» aparece ahora como la imagen preferida para representar la influencia de Cristo en el universo que lo penetra todo con su presencia. Esta presencia aparece ahora con el término de «la Diafanía Crística», transparencia de la influencia de Cristo en el universo. Anteriormente Teilhard había usado el término diafanía para designar la presencia de Dios en el mundo. El texto acaba con una oración que empieza diciendo «Señor, al que no he cesado jamás de buscar por todo instinto y todas las vicisitudes de mi vida y de colocarlos en el corazón de la Materia universal» para terminar con el deseo de que «por la diafanía y el incendio a la vez, brote vuestra presencia universal, Oh Cristo siempre más grande»⁴⁶. En la oración aparecen juntas las imágenes del fuego y la diafanía.

La relación entre lo cósmico y lo crístico está, también, tocada brevemente en *El Dios de la evolución* (1953)⁴⁷. En esta obra Teilhard empieza preocupado por el hecho de que la visión tradicional cristiana deje de atraer a los elementos más «progresistas de la humanidad», por no incorporar en ella la visión evolutiva del mundo descubierta por las ciencias. La respuesta a esta preocupación la encuentra en la presentación del que llama «el Dios de la evolución». Este no es sólo el Dios que crea evolutivamente, sino el Dios hecho hombre, el Cristo universal, en el que se reconoce la conjunción del Omega de la experiencia al que tiende la evolución y el Omega de la fe, es decir, el Omega de la ciencia y el de la mística cristiana. La presencia del Cristo-Omega convierte la dimensión cósmica en la crística, de forma en que lo cósmico expande y engrandece lo crístico y lo crístico «amoriza», es decir, llena de energía (energía del amor) hasta la «incandescencia», el ámbito de lo cósmico. Vemos aquí, otra vez, la imagen

⁴⁴ «Le Coeur de la matiere», *Oeuvres*, 13, 50-74.

⁴⁵ *Ibid.*, 65.

⁴⁶ *Ibid.*, 67-70.

⁴⁷ «Le Dieu de l'évolution», *Oeuvres*, 10, 285-291.

del fuego para expresar la acción vivificante de Cristo en el mundo. Ciencia y mística se unen en torno a un Cristo identificado finalmente como el Punto Omega último de una evolución convergente.

Un mes antes de su muerte, Teilhard escribe lo que podemos llamar su testamento espiritual, *Lo Crístico* (1955), donde desarrolla todavía más las ideas ya presentadas, que él mismo hace remontar a la composición de *El medio divino* y la *Misa sobre el mundo*⁴⁸. En la introducción advierte que no se trata de una disertación especulativa, sino del testimonio de una experiencia interior. Nos dice: «hoy después de cuarenta años de continua reflexión, es todavía exactamente la misma visión la que siento, la necesidad de presentar, una última vez... con el mismo asombro y la misma pasión». El texto parte de la idea de la convergencia del universo para, a través de la identificación del Omega de la evolución con el Cristo de la revelación, presentar la consumación del universo en Cristo y de Cristo por el universo, lo que constituye al mismo tiempo el «universo cristificado» y el «Cristo universalizado»⁴⁹. Más explícitamente presenta aquí el papel de Cristo en la cosmogénesis evolutiva, a la que convierte en una cristogénesis, es decir, en la convergencia de todo el universo en el Cristo universal. La presencia y acción animadora de Cristo en el mundo forma lo que el llama «el super-medio evolutivo», es decir, el Medio Divino. El encuentro entre las potencialidades espirituales de un universo convergente y las exigencias cósmicas del Verbo encarnado forman ese «medio crístico», en el que se unen las fuerzas del cielo y las fuerzas de la tierra. El cristianismo «renacido» bajo esta perspectiva se presenta como la religión «específicamente motriz de la evolución», «la religión del futuro».

Sin embargo, una sombra de dudas pasa por los últimos párrafos de este escrito, al constatar que solo para él se presenta esta maravillosa «diafanía», que lo ha transfigurado todo en su vida. Reconoce que se encuentra prácticamente solo en haber llegado a esta visión y que no puede citar ni un solo autor, ni un solo escrito que participe también en ella. Lleno de perplejidad se pregunta: «¿El Cristo Universal? ¿El Medio Divino? ¿No serán, después de todo, solamente un espejismo interior? Esto es lo que me pregunto a menudo». Pero en seguida se reafirma, «tres olas sucesivas de evidencias surgen cada vez que me pongo a dudar, barriendo de mi espíritu el falso miedo de que mi «Crístico» pueda ser una simple ilusión». Resume estas evidencias en la coherencia fundamental entre su pensamiento y su corazón, la de una potencia contagiosa que le hace posible amar al mismo tiempo a Dios y al universo en evolución y la de la superioridad de esta nueva visión respecto a lo que había recibido. El amor a Dios y la fe en el mundo están presentes por muchas partes, pero al parecer sólo en él se han fusionado con la misma fuerza. Haciendo renacer en él la esperanza, termina diciendo: «basta que la verdad aparezca una sola vez, en un solo espíritu, para que nada pueda ya evitar que lo llene todo y lo inflame todo»⁵⁰.

⁴⁸ «Le Christique», *Oeuvres*, 13, 95-117.

⁴⁹ *Ibid.*, 110.

⁵⁰ *Ibid.*, 115, 117.

PENSAMIENTO Y VIDA

Nos queda preguntarnos si la concepción de Teilhard sobre Cristo en su visión evolutiva del universo era sólo un pensamiento teórico o constituía también el centro de su vida misma, es decir, si también formaba el centro de su espiritualidad personal y su vida interior. Las notas de sus Ejercicios Espirituales, retiro de ocho días que todos los jesuitas hacen anualmente, siguiendo las directrices establecidas por San Ignacio de Loyola, nos permiten constatar como estas ideas, que hemos presentado brevemente y que abarcan desde sus primeros hasta sus últimos escritos, son también las constantes que año tras año forman el núcleo de su oración y meditación⁵¹. Se conservan las notas personales, muy escuetas, que Teilhard tomaba cada año y a través de las que podemos seguir la evolución de su meditación personal. En sus Ejercicios Teilhard, aunque se ajusta a sus líneas generales, se aleja del esquema clásico de S. Ignacio, algunas de cuyas consideraciones, como por ejemplo las del «Principio y fundamento», la primera de las meditaciones, encuentra llenas de estatismo, fixismo y juridicismo. Para él la creación no es un medio solamente que el hombre debe usar o no para su salvación, sino el objeto de una «comunidad conquistadora»⁵². En 1952 escribía a un compañero jesuita, el P. Leroy, «no puedo menos de constatar una vez más el abismo que se ha creado poco a poco entre mi visión religiosa del Mundo y la de los Ejercicios. Abismo, no de contradicción, sino de expansión»⁵³. No es que considere su visión contraria a ellos, sino mucho más abarcante. Sólo en la «Contemplación para alcanzar amor», que S. Ignacio pone al final de los Ejercicios y en la que presenta la presencia y acción de Dios en las cosas, encuentra Teilhard una consonancia con sus ideas.

En estas notas encontramos que su visión de Cristo y del mundo no es sólo un pensamiento teórico para presentarlo a los demás, sino el motor y centro de toda su vida espiritual. Año tras año sus Ejercicios se centran en las mismas ideas. El Cristo-Omega aparece ya en sus notas de 1922 y se repite en todos los demás años. En 1940 aparece el término «omegalizar» para expresar la unión del universo con el Cristo total, y al año siguiente presenta las dos perspectivas, que a partir de esa fecha se convierten en el resumen de su actividad: «universalizar a Cristo y Cristificar el universo»⁵⁴. Toda su vida la concibe Teilhard como una fidelidad al Cristo-Omega y en 1948 escribe «más que nunca es el Cristo-Omega el que ilumina y dirige mi vida» y reconoce que esta imagen de Cristo queda un poco a un lado de la «presentada por la gente de Iglesia»⁵⁵. Finalmente

⁵¹ TEILHARD DE CHARDIN, P., *Notes de retraites, 1919-1954*, Paris: Édition du Seuil, 2003. Contiene las notas de los Ejercicios Espirituales anuales entre 1919 y 1954, menos los del período 1923-1938.

⁵² *Ibid.*, 181, nota 9.

⁵³ *Ibid.*, 324, nota 2.

⁵⁴ *Ibid.*, 202-203.

⁵⁵ *Ibid.*, 291.

en 1950 expresa que en su vida no debe entrar nada que no sea «Cristificable» y muestra su preocupación por «acabar bien, es decir, en plena confesión y en plena fe al Cosmos y al Cristo-Omega. Terminar bien, es decir, haber tenido tiempo y ocasión de formular mi mensaje esencial, la esencia de mi mensaje»⁵⁶. En el último día de sus últimos ejercicios en 1954 resume toda su visión con una sola palabra «Pan-Cristismo». La tentación del panteísmo que le había acechado durante toda su vida encuentra ahora su superación en lo expresado por esta palabra. Añade que es fundamentalmente la misma cosa Cristificar y ser-Cristificado y termina, quizás con la intuición de su próximamente muerte en abril del año siguiente, con esta última nota: «abandono al fin»⁵⁷. Estas pocas citas nos muestran cómo la visión del Cristo-Omega no era, para Teilhard, por lo tanto, una pura teoría, sino el centro de su vida y divulgar este mensaje su verdadera vocación a la que se entregó con todas sus fuerzas.

Otra fuente, para entender hasta qué punto su concepción sobre el papel de Cristo en el mundo constituyó la inspiración de su vida y su trabajo, se puede encontrar en sus oraciones, que aparecen en muchos de sus escritos, generalmente al final de ellos, algunas de las cuales ya han sido citadas⁵⁸. Una mención especial merece su *Misa sobre el mundo*, compuesta por primera vez en 1918 en el frente y retocada en 1923 en el desierto de Ordos, en Mongolia⁵⁹. Toda esta bellísima oración, que sigue el esquema de la Misa y presenta la consagración del mundo como una extensión de la Eucaristía, está traspasada por las ideas que hemos presentado de la presencia de Cristo en el mundo. «Misteriosa y realmente, al contacto de la Palabra substancial, el Universo, inmensa Hostia, se convierte en Carne. Toda materia es ya encarnada, Dios mío, por vuestra Encarnación»⁶⁰. Es a ese Jesús encarnado en el mundo, al que al final dirige su oración: «A vuestro Cuerpo, en toda su extensión, es decir, al Mundo convertido por vuestra potencia y por mi fe en el crisol magnífico y viviente donde todo desaparece para renacer, ... yo me entrego para en él vivir y morir, Jesús... Cristo glorioso, influencia secretamente difusa en el seno de la Materia y centro deslumbrador donde se unen la fibras sin número de lo múltiple... Es a ti a quien mi ser llama con un deseo tan grande como el Universo. Tú eres verdaderamente mi Señor y mi Dios»⁶¹. Los textos de sus oraciones muestran claramente que su cristología no era sólo el resultado de una reflexión teológica, sino sobre todo el fruto de una experiencia mística en la que la presencia y acción de Cristo llenan el universo evolutivo. Para él ni Cristo puede concebirse separado del universo, ni el universo separado de Cristo. Teilhard vivió con pasión esta presen-

⁵⁶ Ibid., 303.

⁵⁷ Ibid., 348-349.

⁵⁸ Una selección de estas oraciones se encuentra en: TEILHARD DE CHARDIN, P., *Hymne de l'univers*, Paris: Éditions du Seuil, 1961. Pensées choisies par F. Tardivel, en especial: «Présence de Dieu au monde», 79-98, y «Dans le Christ total,» 144-168.

⁵⁹ «La Messe sur le monde», *Oeuvres*, 13, 141-156.

⁶⁰ Ibid., 145.

⁶¹ Ibid., 156.

cia y acción de Cristo en el mundo y se esforzó por comunicarla a los demás a pesar de todos los obstáculos e incomprensiones que encontró.

CONCLUSIÓN

Hemos visto, a lo largo de sus escritos, cómo se fue formando la visión de Teilhard de Chardin sobre el papel del misterio de Cristo dentro de su cosmovisión evolutiva. Aceptar la naturaleza evolutiva del universo que presentan hoy las ciencias y abandonar la concepción fixista del mundo implicaba para él tener que formular de una manera distinta el misterio de la encarnación y redención. Esto le llevó a plantear lo que llamó una nueva cristología. Al presentar un universo en evolución convergente, el Punto Omega hacia el que tiende todo el universo, a través de la unión de las conciencias humanas, tiene que identificarse con el Cristo de la revelación. La figura de Cristo adquiere así para él dimensiones cósmicas y no duda de asignarle los adjetivos de cósmico, universal y total. Esto le lleva a considerar la evolución, es decir, la cosmogénesis y luego la antropogénesis, finalmente como una Cristogénesis, en la que todo el movimiento evolutivo conduce a la formación del Cristo Universal. A esto se sigue que el universo mismo, bajo la acción de Cristo, se convierte en un medio nuevo en el que se hace diáfana la acción de Dios y al que designa como el Medio Divino y finalmente como el Medio Crístico. Para él lo cósmico y lo crístico están íntimamente unidos y no pueden separarse. Finalmente en sus notas de Ejercicios Espirituales y en sus oraciones, Teilhard muestra cómo estas ideas formaron en realidad el corazón de toda su vida, la fuente de su acción, de su vida interior y espiritualidad, la única manera en que podía expresarse su oración. Ante la tendencia hoy de poner el énfasis en el hombre Jesús de Nazaret, que tomó partido por los pobres y oprimidos y sufrió en propia carne la injusticia y la muerte, quizás estas ideas se nos aparezcan como algo chocante. El misterio de su divinidad se nos hace difícil de comprender y no sabemos cómo integrarlo en nuestra visión del mundo. Pero ante la penetración de la visión científica de un universo en evolución con sus consecuencias secularizadoras, no nos vendrá mal atrevernos a integrar en esta visión, la consideración del Cristo-Omega, sin olvidarnos de su humanidad, en el que Teilhard había encontrado la síntesis y consumación de su doble fe en el mundo y en Dios.

Alberto Aguilera, 21
28015 Madrid
audias@upcomillas.es

AGUSTÍN UDÍAS VALLINA

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]